

## O TEMPO E A TEMPORALIDADE NA HISTÓRIA DAS IDEIAS POLÍTICAS (SÉCULOS XVIII-XIX)

---

*Zília Osório de Castro*

A História implica o tempo, tal como as diversas formas de “fazer história” trazem consigo diversas concepções e diversas imagens de tempo. Uma coisa é o acontecer, outra é o discurso sobre o acontecer. Uma coisa é o tempo “indefinido do cosmos”, outra é o tempo finito do homem e do seu discurso. “Les hommes ne se contentent pas de vivre, ils se racontent la vie, s’inventent des histoires, mettent en scène le monde. Ils s’exclament et interpellent. Ils donnent et exécutent des ordres, adressent des prières aux dieux qu’ils invoquent, font des serments. Ils questionnent aussi et donnent des réponses, débattent, se contredisent. Leur univers, c’est *l’univers du discours*” (Hesbois, p. 10).

Neste sentido “fazer história” é escrever sobre o acontecer, interligando num mesmo processo o actor e o autor, a História e o historiador, o passado e o presente. Daqui a variedade de objecto e objectivos, de métodos e de metodologias, que dão origem a sub-divisões no âmbito epistemológico da História, classificando, segundo eles, os historiadores. Daqui também as diversas concepções de tempo, resultantes do objecto do discurso (o historiado) e do autor do mesmo (o historiador). Considerando como formas extremas de fazer história, tendo em conta o seu objecto, o discurso sobre os acontecimentos e o discurso sobre o pensamento, participando a História das Ideias de ambas, as concepções de tempo presentes em cada um integram-se, também, na ordem cronológica e sequencial

(passado, presente e futuro), em si mesmo universal, porque historicamente abrangente. Todos os objectos da História são passíveis de ser datados e de serem perspectivados sob o ponto de vista da relação do que foi, do que é e do que há-de ser. Pelo contrário, são evidentes as dificuldades (ou mesmo a impossibilidade) de aplicar a concepção braudeliana de tempo à história das ideias ou a noção de passado/presente à história factual, o que aponta, pelo menos de forma tendencial, para uma concepção de tempo adequada a cada objecto da história e do referido objectivo.

Tendo em conta o caso específico da História das Ideias, cujo objectivo é compreender e interpretar as ideias presentes nos seus suportes intelectuais e materiais, carece de sentido a distinção entre o passado e presente, tanto eles se imbricam um no outro. Deste modo, como já se referiu, o tempo passado/presente será o tempo por excelência da História das Ideias nas suas várias especialidades, porque faz participar o actor (historiado) e o autor (historiador) num processo comum, destacando, em termos conceptuais de tempo, a particularidade da História das Ideias da universalidade da História.

O “universo do discurso” não se limita ao inter-relacionamento do historiado e do historiador. Pressupõe também, como característica essencial, uma perspectiva antropológica, já que o homem, implícita ou explicitamente, é a figura central do discurso. Ou, por outras palavras, o discurso implica a resposta à pergunta: Quem é o homem? Ora, qualquer concepção histórica de homem reflecte uma imagem de tempo. Isto significa que esta imagem se apresenta como um dos elementos identificadores do discurso e, daí, como factor de avaliação da sua coerência interna, entendida como consequência entre premissas e ilações.

Para bem se entender a conexão essencial entre a imagem de tempo e o homem histórico, importa reflectir sobre a existência e a “vivência” (leia-se a vida) do ser humano. Ontologicamente, qualquer ser existe porque pode ser definido nas suas características essenciais, ou seja, a existência depende da definição da essência. Consequentemente, é esta que o identifica como tal. A expressão mais acabada desta identificação ontológica está na afirmação que a Bíblia coloca na boca de Deus “Eu sou aquele que sou. Eu sou Javé”. Sob o ponto de vista antropológico a vida que se vive constitui o elemento definidor e, portanto, identificador do ser humano. Este será, portanto, definido como aquele que vive a vida que lhe é própria.

A perspectiva ontológica, mesmo quando situada no tempo, anula a dimensão temporal e, portanto, não integra nem reflecte qualquer imagem



de tempo. O ser, considerado como tal, existe no tempo, sem temporalidade. Existe sempre no presente. Por isso, é imutável e inobservável. Não tem história, porque não tem passado – observável porque imutável; nem futuro – modificável porque não observável (Wetzel, pp. 7-11). Neste sentido, vida significa existir e não viver, e define-se como decorrendo logicamente da existência, e não historicamente da actividade própria de cada ser. Por seu lado, a perspectiva antropológica, valorizando a vida que se vive, integra o tempo, como essencial e, com ele, o lugar e as relações sociais. A emergência da História torna-se, pois, evidente e, com ela, as diferenças entre os homens que vivem tendo em vista um fim, e as imagens de tempo que essas diferenças implicam.

Os pontos de vista ontológico e antropológico não se excluem necessariamente. Mas a maior ou menor acentuação do valor da existência ou da vida vivida, traduz-se em imagens diferentes de tempo, porque estas decorrem da resposta à questão feita inicialmente. Quanto maior for o lugar ocupado, no pensamento do autor historiado, pela dimensão vivencial, mais acentuadas serão as suas implicações temporais e, portanto, da imagem de tempo como temporalidade, entendida esta como expressão do tempo vivido ou, em última análise, como expressão do tempo “incarnado” na pessoa. Em, suma, é no âmbito da temporalidade que se encontra o homem entendido nas implicações da sua existência e da sua vida vivida, e o tempo objectivado na caracterização da sua imagem.

As revoluções liberais fizeram-se em nome do homem que se define e não do homem que vive, e foram buscar aos autores da escola alemã setecentista de direito natural a fundamentação teórica dos pressupostos que as legitimavam. Nas obras de Pufendorf, de Wolff e dos seus discípulos, o homem não vive e o tempo não tem imagem. O ser humano define-se ali em termos de liberdade e de igualdade, enquanto características essenciais da sua natureza. E é deste existir como ser livre e igual que logicamente se deduzem as concepções jurídicas e políticas de lei, de contrato, de ordem, de regime, etc., etc. Apresentadas como adequadas à concepção ontológica inicial, rejeitam em si mesmas qualquer projecção no tempo e no espaço e, portanto, qualquer indício teleológico ou de temporalidade. Filiam-se, ainda, nesta corrente de pensamento de cariz radicalmente ontológico o *Segundo Tratado sobre o governo*, de John Locke e o *Contrato Social*, de Rousseau, com as suas propostas “libertadoras”, assim como a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789*.

Em Portugal aflora na *Constituição de 1822* e no pensamento dos vintistas mais extremistas, entre os quais se conta Borges Carneiro.

O krausismo trouxe para o âmbito do pensamento político e jurídico uma outra concepção do homem, ao substituir a noção de existir pela de viver. Neste contexto, viver implica praticar o bem, entendido como a realização das faculdades próprias da natureza humana. O homem apresenta-se como um ser dotado de vocação própria e, portanto, com uma finalidade que dá sentido e define a sua existência. Ele é essencialmente um ser que vive, e é este viver que o define como ser humano. Isto significa que a sua existência se define como potência que se actualiza vivendo, resultando a essência do homem da conjugação do existir e do viver.

Sendo assim, a temporalidade, ou seja, o tempo vivido, torna-se parte integrante da humanidade, entendida como expressão do humano. E, consequentemente, o direito a viver decorrente destes postulados, ocupa o lugar do direito à vida enunciado pelos jusnaturalistas setecentistas, com diversas formulações, no âmbito da atemporalidade da sua doutrina. Ora, o direito a viver, projectando o ser humano no tempo, situa-o na temporalidade da sua existência e, ao mesmo tempo, no espaço em que ela decorre. A noção de direito a viver torna-se, pois, inseparável da imagem dinâmica de tempo e da concepção de espaço consentânea com esse viver. O espaço será, assim, o suporte da temporalidade. É no espaço concreto que o tempo se objectiva e que o homem se realiza vivendo a vida. Ou, por outras palavras, a vida humana, considerada como viver, é impossível fora do tempo e fora do espaço. Como tal, o tempo e o espaço, mais do que condições acidentais de realização humana, são-lhe essenciais “Le Temps – diria Tiberghien – est donc une propriété formelle du moi, en tant que le moi est un être soumis au changement mais, tandis que le moi se modifie sans cesse dans ses facultés internes, dans ses états, dans ses actes, il reste toujours le *même moi*, il demeure identique à lui-même” (pp. 23-24). Daí, que todo o ser humano participe ontologicamente de um e de outro, ou seja, o homem sob o ponto de vista da sua existência, integra o tempo e o espaço, enquanto condições inerentes à sua vida. Na perspectiva krausista, a vida humana, enquanto viver, é constituída por um conjunto de actos únicos que sem se projectarem no futuro, nem se reflectirem no espaço, são expressão da procura individual do bem. Transmitem, portanto, uma imagem dinâmica de tempo, decorrente da imagem dinâmica da vida que cada um vive.

Esta perspectiva individualista de uma vocação universal coloca no espaço e no tempo, também de reconhecido duplo entendimento, a génese



da concepção do homem como ser social. O carácter social do ser humano define-se, assim, em função de coordenadas antropológicas, e não já ontológicas como ensinavam os mestres escolásticos no seguimento de Aristóteles. E, “coabita” com o valor de indivíduo trazido pelo racionalismo: realizar o bem constitui a vocação do ser singular, mas só a relação com os outros a torna possível. Todos os seres humanos têm, pois, um objectivo comum, mas cada um, de per-si, participa dele no seu tempo e lugar, ao viver a própria vida. A noção krausista de Humanidade comporta a individualidade, tal como o ser social é, simultaneamente, o ser moral, a igualdade se apresenta como condição de liberdade, a existência encerra a vida, e o tempo se encontra com a temporalidade numa única imagem dinâmica.

O interesse pela temporalidade, manifestada como reacção aos princípios fundadores do liberalismo, trazia tendencialmente consigo outras propostas políticas e, ao mesmo tempo, outras imagens de tempo. Acabamos de referir uma delas, inserida na tentativa de cercear os excessos do liberalismo pela introdução de perspectivas sociais e de valores democráticos. Outras estavam ligadas ao pensamento contra-revolucionário, que procurou encontrar no passado soluções para o presente que se projectassem no futuro. Ora, é precisamente a sucessão de passado, presente, futuro e a continuidade assim representada a trazer consigo a imagem fluida de tempo e, com ela, uma outra concepção de relação entre a temporalidade e o ser humano.

A imagem dinâmica de tempo conjugada com a noção de actos únicos individuais, como era apresentada pelo krausismo, fazia do homem o senhor da sua própria história. Ou seja, o devir no tempo referia-se a cada ser individual, já que cada um tinha pessoalmente de viver segundo a lei do bem, desenvolvendo as faculdades e disposições da sua natureza. Era este o fim da sua vida e a expressão da sua existência como ser humano. Deste modo, os actos únicos referiam-se verticalmente a um mesmo viver, tendo como antecedentes e consequentes outros actos únicos realizados pela mesma pessoa. Isto significa que passado e futuro, tendo como referência o presente, com o espaço e o tempo de cada acto único individual, conferiam à imagem dinâmica de tempo idêntica dimensão, embora esse acto único implicasse relações de sociabilidade ou de solidariedade.

Se se procurar na imagem fluida de tempo transmitida pelo pensamento contra-revolucionário a relação entre o ser humano e a temporalidade encontra-se não uma mas duas respostas a essa questão. Uma decorre da projecção do homem na história. A outra considera-o escatologica-

mente para além dela, na eternidade. Ambas acolhem a temporalidade como indispensável ao entendimento do ser humano sob o ponto de vista da sua realização como tal, sem que a valorizem de forma igual. E qualquer delas segue o magistério aristotélico-escolástico na concepção do homem como ser social. A sociedade precede ontologicamente o indivíduo e, por isso, a existência deste define-se em função da sua essência social. Viver, será assim a actualização dessa dimensão, potencialmente presente na sua existência. Como tal, o ser humano apresenta-se como ontológica e antropologicamente social. Em suma, o pensamento contra-revolucionário, embora partilhe de concepções comuns quanto ao ser e ao viver humano, diverge na finalidade última que lhe atribui. Para uns ela é histórica, para outros escatológica. Atinge-se no tempo ou fora do tempo. Consequentemente a imagem de tempo transmitida por cada uma destas correntes de pensamento não pode deixar de ser diversa.

Para quem opta pela concepção histórica, o homem realiza-se no tempo feito de permanências e continuidades. Participa nelas, respondendo aos desafios das circunstâncias históricas em que se enquadra a sua vida. Deste modo os actos que realiza, embora pessoais, são simultaneamente relacionais (sociais) e temporais (históricos). Sociais porque constituem a actualização de potencialidades que constituem a essência da sua existência, fazendo-o efectivamente participar pela vida vivida, no todo de que é membro pela sua qualidade de ser humano. Históricos porque os realiza no tempo e no espaço, isto é, ligados a um determinado passado e a um inevitável futuro.

Pelos actos únicos o ser humano liga-se pessoalmente a um passado e a um futuro de sentido social. Isto significa, em última análise, que a existência do homem se define na história em função da actualização das suas potencialidades sociais, ou seja, em função de um viver que seja a sua expressão. Por outras palavras, a existência do ser humano está intrinsecamente ligada à sua essência e potencialmente dependente do seu viver. Sendo assim, os actos únicos correspondem à participação de cada homem no todo social e ao seu contributo para o mesmo. Como tal, correspondem a uma perspectiva horizontal do devir histórico pessoal que é, afinal, um aspecto do devir histórico do todo social em que se inserem. Transmitem, deste modo, a expressão individual da imagem fluida de tempo, presente também nesse mesmo todo. E transmitem ainda a ideia de que é no tempo que se realiza o homem como ser social, e não que se “cria” como pretendiam os krausistas. Daí que o fluir horizontal do tempo



seja expoente dessa realização, tal como o dinamismo vertical indicia a referida “criação”.

Por outro lado, o fluir do tempo que acompanha as diversificadas conjugações entre as permanências e as circunstâncias e, de certa forma, molda o viver humano, legitima as diferenças entre os homens, sem pôr em causa a sua existência enquanto tal. A hierarquização social era, por isso, encarada como um fenómeno natural, porque histórico, e em nada afectava a dignidade das pessoas. Do mesmo modo as sociedades, de qualquer tipo que fossem, constituíam-se naturalmente no decorrer dos tempos, como formas particularizadas de convivência, reunindo pessoas vocacionadas para o mesmo fim e nele empenhadas. Sem qualquer referência à “ideia de humanidade” que igualava todos, por todos serem seres humanos, o pensamento contra-revolucionário de feição histórica apostava nas diferenças e assumia-as nas suas variadas formas.

Neste aspecto, tal pensamento divergia totalmente do krausista e tanto a corrente histórica como a escatológica perfilhavam ideias comuns. Divergiam, sim, como se referiu, quanto à imagem de tempo e ao significado de temporalidade e, daí, nas consequentes ilações. Com isto não se quer dizer que as concepções escatológica e histórica se anulassem mutuamente. Mas que a primeira aplicava à segunda o seu sentido de eternidade, tirando-lhe identidade conceptual em termos de tempo e de temporalidade. A historicidade implica relação entre antes e depois, entre hoje, ontem e amanhã e, portanto, o tempo cronológico. A temporalidade, por seu lado, enquanto viver no tempo, não se entende fora da dinâmica da vida que flui no tempo efectivo desse mesmo viver. Neste sentido, os actos únicos apresentam-se como únicos porque têm um passado e um futuro preciso, ou seja, identificam-se relativamente a um antes e a um depois, que, por sua vez existem como actos únicos e assim sucessivamente. Portanto o que identifica qualquer acto como único é a conjugação do acto em si com as suas referências temporais.

Ora, numa perspectiva escatológica todos os actos são únicos porque são entendidos sem referências, fora do tempo efectivo, em que foram realizados. Praticados no tempo projectam-se no não-tempo, isto é, no tempo sem antes nem depois ou, por outras palavras, na eternidade. Entendida como a “imagem imóvel do tempo” (Wetzel, p. 49), é também a imagem do ser sem história e sem vida vivida. É a imagem do absoluto ou da plenitude da existência, definida em função da essência e não da vida que se vive. Viver não esgota, portanto, o sentido da vida do ser humano, o qual se encontra em todas as acções que correspondem à

actualização da sua essência na sua existência, sem que todos as outras não tenham também uma dimensão de eternidade. Um pouco nesta linha escreveu Marc Wetzel: “Aucun sacrilège temporel ne peut pas par définition profaner l'éternel. Mais réciproquement, aucun oubli temporel ne peut jamais effacer l'éternel” (*Idem*, p. 48). Sendo assim, a eternidade não pode ser entendida apenas como fim dos tempos, visto que coexiste com o tempo.

É esta perspectiva escatológica que subjaz às críticas que certos contra-revolucionários fazem à Revolução Francesa e, na sequência, às revoluções liberais. Os princípios em que estes se baseiam desligam o ser humano da eternidade, do absoluto (lei de Deus) para o encararem apenas sob o ponto de vista da temporalidade. Deste modo, não só se afastam do magistério tradicional da Igreja Católica, como limitam a dignidade do ser humano, cuja vocação para o absoluto se vê substituída pela relatividade da sua existência no tempo. Além disso, ao ignorarem o homem como ser criado, concreto, substituindo-o pela noção abstracta de um ser definido pelas suas características essenciais, rejeitam a história e a tradição, e com elas, a identidade de cada um e o plano de Deus para a humanidade. A Revolução ao interferir no devir histórico teria de ser obra do demónio, permitida pelo autor de todo o universo para castigar os homens que andavam esquecidos da sua vocação última para a eternidade, e para o absoluto. Numa palavra, para uma vida que reflectia uma imagem imóvel de tempo.

## **Referências bibliográficas**

- ARIÈS, Phippe – *Les temps de l'histoire*, Paris, Seuil, 1986.  
ELIAS, Norbert – *Sobre el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.  
HESBOIS, Bernard – *Présentation*, in Alexandre KOJÉVE, *Le concept, le temps et le discours*. Paris, Galimard, 1990.  
KOJÉVE, Alexandre – *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir*, Paris, Galimard, 1990.  
KOSELLECK, Reinhart – *Futuro passado. Para uma semântica de los tiempos historicos*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.  
*Le temps et l'espace*. Bruxelas, Éditions Ousia S.C., 1992.  
TIBERGHIEN, Guillaume – *Exposition du système philosophique de Krause*. Bruxelles, Imprimerie de Th. Lesigne, 1844.  
WETZEL, Marc – *Le temps*. Paris, Editions Quintette, 1990.